

Laval théologique et philosophique



La compréhension de la théologie dans la théologie française au XXe siècle. Vers une nouvelle conscience historique : G. Rabeau, M.-D. Chenu, L. Charlier

Jean-Claude Petit

Volume 47, numéro 2, juin 1991

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400609ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400609ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Petit, J.-C. (1991). La compréhension de la théologie dans la théologie française au XXe siècle. Vers une nouvelle conscience historique : G. Rabeau, M.-D. Chenu, L. Charlier. *Laval théologique et philosophique*, 47(2), 215-229. <https://doi.org/10.7202/400609ar>

LA COMPRÉHENSION DE LA THÉOLOGIE DANS LA THÉOLOGIE FRANÇAISE AU XX^e SIÈCLE*

VERS UNE NOUVELLE CONSCIENCE HISTORIQUE:
G. RABEAU, M.-D. CHENU, L. CHARLIER¹

Jean-Claude PETIT

RÉSUMÉ. — Ambroise Gardeil avait proposé une articulation de rapports entre le « donné révélé » et la théologie qui refusait à l'histoire toute pertinence. Dans les décennies qui ont suivi la parution de l'ouvrage de Gardeil, la théologie s'est cependant faite plus accueillante aux ressources et à la portée des sciences historiques : de G. Rabeau à M.-D. Chenu et à L. Charlier, l'histoire devient peu à peu autre chose qu'une simple pourvoyeuse de matériaux utiles. C'est la pensée théologique elle-même qui apparaît comme historique. D'une théologie qui se comprend essentiellement comme entreprise de démonstration on passe ainsi progressivement à une théologie herméneutique. Ce qui n'est pas sans soulever l'inquiétude de ceux qui y voient une « théologie nouvelle » qui serait devenue infidèle à sa véritable mission.

Le donné révélé et la théologie du P. Ambroise Gardeil avait d'abord fait l'objet d'une série de leçons à l'Institut Catholique de Paris pendant le premier trimestre de l'année scolaire 1908-1909, avant de paraître en volume l'année suivante. S'il est difficile d'apprécier l'influence que cet enseignement a pu avoir sur les auditeurs du P. Gardeil, il est plus facile, en revanche, d'évaluer l'impact produit par le livre au sein de la communauté théologique de l'époque. Celui-ci, en effet, fut reçu d'une manière somme toute très positive et dans des milieux malgré tout diversifiés. L'ouvrage n'a peut-être pas fait l'objet d'une discussion détaillée mais la convergence des

* Cette recherche a bénéficié d'une subvention du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada.

1. Voir: J.-C. PETIT, « La compréhension de la théologie dans la théologie française au XX^e siècle. La hantise du savoir et de l'objectivité: l'exemple d'Ambroise Gardeil », *Laval théologique et philosophique*, 45 (1989), pp. 379-391.

critiques, même s'il s'agit le plus souvent de notes plutôt brèves, indique non seulement que la question soulevée reflétait une inquiétude largement partagée mais que la solution proposée elle-même, avec ses présupposés, correspondait à une sensibilité et à une façon de voir communes².

C'est au couvent dominicain du Saulchoir, alors que celui-ci était installé près de Tournai en Belgique, que l'influence du P. Gardeil fut sans doute la plus grande. La préface du P. Chenu à la réédition de 1932 du *Donné révélé* témoigne de l'importance qu'on y accordait aux vues qui y étaient exposées. Le P. Congar se souvient même que ce livre y était pour les étudiants comme leur «bréviaire»³. Lorsqu'en 1962, Congar fera paraître lui aussi le canevas d'un cours d'introduction à la théologie⁴, il sera facile d'y retrouver, enrichie certes d'une meilleure attention à la signification de l'expérience biblique, la distinction du «donné» et du «construit» et son articulation dans un schéma hiérarchique comme l'avait proposé le P. Gardeil. L'ensemble de l'œuvre de Congar manifestera cependant une attention beaucoup plus profonde à l'histoire que cela n'a été le cas chez Gardeil.

En réaction explicite contre le modernisme, la conception de la théologie du P. Gardeil repousse l'histoire le plus loin qu'elle le peut de ce qui constitue précisément la théologie. L'histoire n'est finalement qu'une «science documentaire», dont la valeur toute relative est ultimement soumise à la vérité que le théologien possède de toute manière par ailleurs⁵. Mesuré au traité du P. Gardeil, le manifeste du P. Chenu, *Une école de théologie : le Saulchoir*, qui paraît en 1937, prend un relief bien particulier, d'autant plus qu'il n'exprime pas uniquement les vues personnelles d'un auteur mais veut rendre compte d'un projet institutionnel de formation théologique qui a effectivement présidé à la formation théologique et philosophique d'étudiants dominicains pendant plusieurs décennies. Le P. Chenu y déploie une conception de la théologie qui prend carrément parti pour l'histoire en la considérant non pas comme une pourvoyeuse de matériaux utiles mais comme le lieu d'élaboration de la théologie elle-même.

1. G. RABEAU : INTRODUCTION À L'ÉTUDE DE LA THÉOLOGIE

Ceci peut être mis en relief en évoquant brièvement un ouvrage important paru une dizaine d'années avant le petit livre du P. Chenu, et dans lequel la référence à

2. Voir p. ex. : R. GARRIGOU-LAGRANGE, dans la *Revue Thomiste*, 18 (1910), pp. 263-269 ; J. RIVIÈRE, dans la *Revue du clergé français*, 62 (1910), pp. 566-571 ; F. BÉNIGNE, dans les *Études franciscaines*, 24 (1910), pp. 102-104 ; J.-V. BAINVEL, dans la *Revue pratique d'apologétique*, 9 (15 déc. 1909), p. 469. S. HARENT polémique sur un point, celui des «systèmes théologiques» dans la *Revue théologique*, 42 (1910), pp. 163-175. Mais sa réception de l'ouvrage est par ailleurs positive. Lors de la réédition de l'ouvrage en 1932, J. RIVIÈRE est toujours aussi positif : *Revue des sciences religieuses*, 13 (1933), p. 505. Écho semblable de H.-M. FÉRET dans le *Bulletin Thomiste*, 3 (1933), p. 702 et même de L. MALEVEZ dans la *Nouvelle Revue Théologique*, 60 (1933), p. 655.

3. «Ce fut notre bréviaire. Ambroise Gardeil n'était pas un génie ; pour les hommes de ma génération, il fut un maître.» Y. CONGAR, in *Jean Puyo interroge le Père Congar* (Les interviews), Le Centurion, s.l., 1975, p. 47.

4. Y. CONGAR, *La foi et la théologie* (Le mystère chrétien), Tournai, Desclée, 1962, 281 p.

5. Cf. J.-C. PETIT, *loc. cit.*, pp. 387-388, et *Le Donné révélé* ..., pp. 218 ss.

l'histoire joue un rôle significatif. Il s'agit de l'*Introduction à l'étude de la théologie* de Gaston Rabeau⁶. Cette référence, en fait, y est double : d'une part, l'auteur reconnaît sans hésitation l'importance de l'histoire dont les « procédés » « établissent des vérités de fait valables pour tous les esprits » (p. 122). Plus encore, il reconnaît que « l'intuition du christianisme, même sous la forme qu'elle a chez les plus humbles, est orientée vers l'histoire. Celui-là n'aurait aucun sens chrétien qui ne souhaiterait pas mieux connaître Jésus-Christ, et connaître Jésus-Christ est, de quelque manière, avoir appris de l'histoire. Or l'histoire dont la foi commune a besoin, et à plus forte raison, celle dont la théologie a besoin, veut être étudiée scientifiquement » (p. 152). D'autre part, en adressant son ouvrage aussi bien à « ceux du dedans », philosophes et scientifiques qui, prétendant « poser le problème moral, le problème religieux, et lui apporter une réponse, ignorent tout du travail des théologiens » (p. VII), qu'à « ceux qui croient » mais dont la formation et l'information religieuses présentent d'énormes lacunes, Rabeau s'applique à situer la théologie dans le système des sciences et à faire valoir son intérêt pour l'existence quotidienne à partir des catégories et des théories disponibles dans ces milieux scientifiques et susceptibles de susciter leur adhésion.

Ni dans un cas ni dans l'autre, cependant, cette prise en compte de la référence historique ne reflue réellement sur la conception de la théologie défendue par Rabeau. Dans le premier cas, ne livrant que des faits, l'histoire laisse encore intact tout le travail d'interprétation, en particulier celui de la théologie :

L'histoire, traitée par une méthode exclusivement critique, n'a pas de place à l'intérieur de la théologie : elle lui est étrangère. Son rôle ne saurait être que préparatoire : débayer le terrain, éliminer les erreurs, les préjugés, les hypothèses ruineuses, présenter des documents et des faits exactement observés. [...] L'impuissance théologique d'une telle méthode est évidente. D'abord elle part du doute, et n'a guère la force de le surmonter. En effet, il n'y a pas de fait particulier, d'événement séparé qui, pris en lui-même *en tant qu'événement séparé*, soit susceptible de prouver une conception de l'univers, de l'âme et de Dieu. Un fait en tant que fait, est incommensurable avec les jugements dogmatiques, et il ne prend une signification dogmatique que s'il est interprété (p. 153, souligné dans le texte).

L'auteur est à juste titre très conscient de la signification du travail de l'interprétation, mais celui-ci prend selon lui sa source et se déploie dans une sphère qui demeure hors de l'atteinte des aléas de l'histoire.

Dans le second cas, le recours aux théories contemporaines de la science n'a pas pour fonction d'articuler une conception de la théologie qui serait en quelque manière en correspondance avec une rationalité nouvelle dont les implications épistémologiques pourraient conduire à réévaluer les présuppositions à sa propre conception. Elle prétend au contraire vérifier, en des catégories et un langage différents, une conception obtenue par ailleurs et qui demeure à l'abri des remises en question que cette rationalité pourrait éventuellement faire valoir.

6. G. RABEAU, *Introduction à l'étude de la théologie*, Paris, Bloud et Gay, 1926, 413 p.

C'est qu'à la base de toute cette démarche demeure à l'œuvre une conception de la théologie définie à partir de son «objet» et dont la tâche est déjà toute tracée par les conditions que l'on estime devoir être celles de la connaissance que nous en avons :

Nous savons quel est l'objet de la théologie : Dieu connu en sa vie, la vie de Dieu communiquée aux hommes, et quelle en est la tâche : expliquer, développer les vérités révélées par Dieu, en tirer les conséquences (p. 178).⁷

La théologie reprend un «savoir» déjà possédé, et le retravaille en quelque sorte pour en favoriser la transmission et en permettre le cas échéant une meilleure appropriation, voire même pour l'enrichir, d'une certaine manière, en en dégageant ce que ceux qui l'ont transmis n'avaient peut-être pas vu. À ce schéma du travail de la théologie en correspond un autre dont elle prend en quelque sorte le relais : celui selon lequel Rabeau comprend la Révélation : ce «savoir» nous vient de Dieu lui-même qui, par ses intermédiaires privilégiés, nous a transmis «les mystères surnaturels et les vérités naturelles de la religion» de telle sorte qu'ils puissent nous être à leur tour proposés infailliblement par l'Église. En se référant explicitement à Garrigou-Lagrange (*De Revelatione*, I, 139 ss.) Rabeau écrit : «La Révélation est une action divine libre et essentiellement surnaturelle, par laquelle Dieu, pour conduire le genre humain à sa fin surnaturelle, nous parlant par ses prophètes et enfin par Jésus-Christ, nous a manifesté, mais de manière encore obscure, les mystères surnaturels et les vérités naturelles de la religion, de telle sorte que ces dogmes puissent désormais être proposés infailliblement par l'Église, jusqu'à la fin du monde.» (p. 118)

La «vérité surnaturelle» était auparavant «inconnue» et c'est la Révélation qui nous la fait connaître et de telle manière que «de cette vérité, l'origine divine est clairement manifestée» (p. 119)⁸.

7. Cf. aussi pp. 139-140 : «[La théologie] étudie «ce que Dieu seul connaît de lui-même et qu'il nous a communiqué par révélation» (Ia, q. 1, a. 6). De là la définition des thomistes : Dieu est objet de la théologie *sub ratione Deitatis*, en tant que Divinité, c'est-à-dire, non pas en tant qu'être, en tant que cause première de tous les êtres, mais en lui-même, dans le mystère de sa vie intime, et comme auteur de tout l'ordre surnaturel. [...] Il s'agit ici, on le comprend, de la théologie au sens strict ; sa méthode consiste à expliquer les données révélées, à en tirer les conclusions. [...] Si l'on entend la théologie au sens large, comme nous sommes obligés de le faire par suite de la division du travail et des besoins pédagogiques, [...] on lui adjoint un groupe de sciences auxiliaires qui ont pour rôle, soit de préparer ses matériaux, soit de lui fournir des arguments. Ce sont, d'une part, la philologie et l'histoire, qui fournissent les données révélées et aident à les interpréter : ce sont ensuite l'histoire des dogmes, la philosophie, qui servent à approfondir les vérités de la foi, à les organiser, à les défendre, à en expliciter le contenu. Il paraît de prime abord malaisé de faire entrer ces sciences dans les définitions que nous avons données, et l'on serait tenté de les exclure de la théologie, de les tenir pour des étrangères. Mais la théologie, avons-nous dit, ne dépend pas des matériaux qu'elle emploie, n'est pas soumise au plan d'un architecte venu d'ailleurs : la vérité révélée ne peut dépendre des jugements humains. C'est au contraire la théologie qui éprouve ses matériaux, qui apprécie les plans qu'elle trouve déjà formés, qui juge en dernier ressort les jugements humains.»

8. On peut noter ici l'emploi du singulier dans la nomination du contenu de la Révélation en terme de «vérité». Il y a un effort évident chez Rabeau pour dépasser une vue très intellectualiste de la Révélation qui ne peut pas être ramenée sans plus à des propositions pour une intelligence mais qui englobe «l'action de Dieu dans le monde et dans les âmes» : «Dieu, non pas connu du dehors par des raisonnements philosophiques, mais en tant que lui-même nous révèle sa vie intérieure, tel est l'objet de la théologie ; toute l'action de Dieu dans le monde et dans les âmes, tout ce qui est, parmi nous, un écoulement de sa vie essentielle, en fait partie» (p. 231). Mais il faut bien reconnaître aussi que le pluriel ne s'en trouve pas pour autant évacué, qui ramène avec lui facilement la Révélation dans l'ordre de la connaissance, qui peut être possédée, et transmise : «... le surnaturel des mystères est celui de vérités ...» (p. 121), «... les vérités révélées par Dieu ...» (p. 142), «... les données révélées...» (p. 233).

Il n'est pas étonnant que le P. Ambroise Gardeil, dans une longue note critique qu'il fait paraître peu de temps après la parution du livre de Rabeau⁹, l'ait salué comme un ouvrage qui «fait époque» et qui provoque chez lui vénération et admiration. Il critiquera, certes, la valeur à son avis relative de la théorie de la collocation avec laquelle Rabeau situe la théologie parmi les autres sciences, réaffirmant le caractère indépassable de la systématisation exposée par saint Thomas entre autres dans son commentaire du *De Trinitate* de Boèce, mais il mettra bien en évidence la conception de la théologie qu'il y retrouve et qu'il fait manifestement sienne, celle qui «manifeste l'unité et l'indépendance de la science théologique, son autonomie absolue, son droit de régir la raison tout entière, fût-ce sous sa forme la plus élevée et la plus autonome, la réflexion de la pensée sur elle-même et sur la science, la philosophie, devenue de ce fait «servante de la théologie»». Et il est très significatif que Gardeil retienne précisément ces lignes de Rabeau: «Ainsi la théologie nous apparaît non comme une science particulière, ni comme une philosophie, mais comme une connaissance supérieure à la science et à la philosophie, qui les domine, qui les englobe toutes, qui fonde leur unité supérieure. Nous aboutissons ainsi à la grande doctrine des penseurs du moyen âge pour qui l'unité du savoir, réalisée une première fois par la raison humaine dans la sphère de la philosophie, l'était ensuite, d'une manière bien supérieure, par «la sagesse».» (p. 142)¹⁰

Malgré ce qui paraît être un enrichissement certain — les pages consacrées à l'exégèse et à la théologie biblique manifestent une remarquable ouverture et ce, quelques années à peine après la crise moderniste¹¹ — la conception de la théologie que défend Gaston Rabeau demeure finalement tout à fait dans la ligne de celle d'Ambroise Gardeil dont elle reprend les mêmes présupposés et les mêmes conclusions.

II. M.-D. CHENU: UNE ÉCOLE DE THÉOLOGIE

Dans le petit livre qu'il fit paraître en 1937, *Une école de théologie: le Saulchoir*¹², le P. Chenu ne cache pas la dette que la maison d'études dont il est le recteur de la Faculté de théologie doit au P. Gardeil. Il avait lui-même généreusement préfacé la réédition du *Donné révélé et la théologie* en 1932. Dans l'opuscule de 1937, quelques idées majeures de la conception de la théologie qui y est proposée proviennent manifestement du maître de jadis, mais cette fois-ci elles sont articulées sur un horizon tout à fait différent, qui saura mieux intégrer la question de l'histoire que Gardeil avait pratiquement évacuée et que Rabeau avait laissée à la marge de sa conception de la théologie.

Mettons tout d'abord ce point en évidence, ce qui viendra du P. Gardeil prendra peut-être ainsi sa véritable portée. Ce qui s'affirme tout d'abord clairement dans le

9. A. GARDEIL, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 15 (1926), pp. 595-604.

10. *Ibid.*, p. 600.

11. Cf. pp. 237-251; 265-272.

12. M.D. CHENU, *Une école de théologie: le Saulchoir*, Tournai, Casterman, 1937, 105 p. Le livre a été réédité en 1985 sous le même titre aux Éditions du Cerf à Paris, avec des études de G. Albérigo, E. Fouilloux, J. Ladrière et J.-P. Jossua. Nous renverrons à l'ouvrage de Chenu dans cette dernière édition.

projet qu'expose Chenu c'est la prise en compte de la méthode, voire de la critique historique, et non pas uniquement dans les disciplines dont la théologie pouvait revendiquer l'assistance mais jusque dans le travail de la théologie elle-même. «L'application de la méthode historique à l'étude de saint Thomas devint ainsi un des traits du Saulchoir» (p. 113), mais par delà saint Thomas c'est plus largement «l'objet même du savoir théologique, et, plus radicalement, le donné révélé, selon ses formulations successives au cours de sa transmission, [qui] est en même temps soumis à la critique historique» (p. 116). Il ne s'agit ni d'une concession à une mode passagère ni de l'intrusion d'un corps étranger dans l'organisme théologique que ce dernier ne ferait que tolérer, mais bien de la réception profonde et intégrée d'un «instrument rationnel nouveau» dont la science théologique prend possession, comme jadis la grammaire, la dialectique, la science (pp. 117-118). Et celle-ci se fonde sur ce que cette nouvelle conscience historique permet de reconnaître et d'affirmer sans détour, ce que Chenu appelle «la loi même de l'économie de la révélation que Dieu se manifeste par et dans l'histoire, que l'éternel s'incarne dans le temps où seulement l'esprit de l'homme le peut atteindre» (p. 116).

La prise en compte de l'histoire dans le travail théologique ne tient donc pas uniquement au fait que, bien maîtrisée, la méthode historique peut favoriser l'accroissement de nos connaissances. L'histoire dont il faut tenir compte n'est pas uniquement pour Chenu une nouvelle discipline scientifique aux ressources exceptionnelles, dont l'importance devrait être mesurée en fonction de son utilité; elle est avant tout la marque même de l'intelligence humaine qui ne peut comprendre que ce qui se présente à elle dans le temps et ne peut le comprendre que d'une manière historique. Le dernier point n'est pas très explicité par Chenu mais il revient à quelques reprises dans son livre d'une manière qui nous permet de penser que c'est pour cette raison que la référence à l'histoire est si décisive pour lui. Il se démarque en cela nettement de la position de Gardeil et de celle de Rabeau et il annonce déjà ce qui deviendra un bien commun de la théologie une quarantaine d'années plus tard.

On peut le voir déjà au texte que nous venons de citer à propos de l'économie de la révélation, mais aussi à celui-ci dans lequel Chenu célèbre l'application de la méthode historique, telle qu'elle fut illustrée au Saulchoir par les travaux du P. Mandonnet:

Ce n'était donc pas là une simple curiosité, une entreprise archéologique, qui auraient pu se fixer aussi bien sur d'autres terrains. C'était le fruit de cette conviction que l'intelligence d'un texte et d'une doctrine est étroitement solidaire de la connaissance du milieu qui les a vus naître parce que l'intuition qui les a produits est rejointe dans le contexte — littéraire, culturel, philosophique, théologique, spirituel — où ils ont pris naissance et forme. C'est le génie certes qui donne à son milieu son sens vrai et sa lumière; et la vérité qu'il propose est de soi intemporelle. Mais c'est la condition humaine de ne tenir l'esprit que dans un corps, de n'exprimer l'immuable vérité que dans le temps où successivement elle s'incarne. La Révélation elle-même s'est revêtue des couleurs humaines selon les âges où elle fut manifestée. Saint Thomas ne saurait entièrement s'expliquer par saint Thomas lui-même, et sa doctrine, si haute et si abstraite soit-elle, n'est pas un absolu, indépendamment du temps qui l'a vu naître et des siècles que l'ont nourrie: conditionnement terrestre de l'esprit [...] (p. 125).

S'il ne s'est pas avancé plus avant dans l'explicitation des conséquences d'une telle compréhension de l'histoire, le P. Chenu a tout de même pressenti dans quelle direction elle allait devoir engager la théologie et ce que cela pouvait signifier par rapport à ce qu'on avait compris jusqu'alors; il le dira comme en passant mais d'une manière suffisamment précise pour qu'on comprenne que son programme prenait congé d'une compréhension séculaire de la théologie: l'histoire n'affecte pas la théologie uniquement de l'extérieur mais l'installe dans un registre auquel aucune transcendance ne peut l'arracher, celui précisément de ce «conditionnement terrestre», «par où les contingences historiques et l'accident humain s'insinuent et s'inscrivent jusque dans la plus spirituelle pensée, en nuançant d'un discret relativisme l'armature des systèmes les plus cohérents et les plus unifiés» (pp. 125-126).

Il est hautement significatif que Chenu n'en vienne à expliciter ce qu'il entend par théologie qu'après avoir exposé la manière selon laquelle le travail théologique s'est à chaque époque articulé à l'intérieur de l'ordre de saint Dominique et surtout après avoir lui-même pris position sur la signification de l'histoire pour tout travail de pensée. Lorsqu'il y vient, il le fait très explicitement en mettant en œuvre deux éléments qu'il a déjà rencontrés chez Gardeil: la théologie c'est la foi elle-même en travail de compréhension, et son objet n'est pas le fruit du travail de l'homme mais la «parole de Dieu» elle-même.

Chenu reprend le couple «donné révélé» et «théologie» mais il ne les articule pas, comme chez Gardeil, en un schéma linéaire dans lequel la théologie n'apparaîtrait «qu'après coup», comme une possibilité parmi d'autres, de s'approprier un «donné» qui lui aurait d'abord été présenté par une autorité qui lui en garantirait le sens. Chenu compose bien plutôt «donné révélé» et «théologie» en une triade avec la «foi» où les trois, dans la distinction de leur identité propre, constituent un même événement qui ne nous est pas accessible comme un tell à l'archéologue mais dans le présent de la foi:

Le donné révélé a donc partout et toujours le primat, primat de l'objet dans la primauté toute-puissante de la lumière intérieure de la foi. La construction spéculative ne sera pas un édifice conceptuel superposé à une perception préalable et une fois pour toutes acquise. C'est incorporation vive en des structures rationnelles, comme en des ouvrages admirables de l'esprit, de la lumière de foi. C'est une présence permanente, comme celle de la sève dans l'arbre. Présence enveloppante, car ce n'est pas le «construit» qui entoure le «donné» de son armature subtile c'est le «donné» qui, milieu spirituel de toutes parts débordant, s'invertèbre par l'intérieur et sous sa propre pression. C'est la contemplation qui suscite une théologie, non la théologie qui conduirait à la contemplation (p. 131).

La théologie n'arrive pas «après coup» devant un «donné» qui s'offrirait à elle comme n'importe lequel objet d'investigation. Il ne s'ouvre bien plutôt à l'être humain pour ce qu'il est, à savoir «parole de Dieu», que dans la foi qui l'accueille et qui ne trouve «son expression authentique [que] dans des énoncés solidaires de l'histoire» (p. 139), c'est-à-dire dans un «travail» de compréhension. C'est pourquoi le théologien ne cherche pas son objet dans le passé et l'histoire pour lui ne revêt pas d'abord le sens d'une recherche archéologique; le «lieu» immédiat «et immédiatement fécond» où il puise son donné c'est «la vie présente de l'Église et l'expérience actuelle de la

chrétienté» (p. 124)¹³. La place déterminante que tiendra la référence à l'expérience dans la pensée du P. Chenu trouve ici sa légitimation théologique.

Le primat du donné jusque dans la structure de la théologie (p. 141) ne se traduira pas par son exploitation en arsenal de preuves que le travail théologique aurait pour fonction d'exploiter, voire de renforcer. Le primat du donné, pour Chenu, ne signifie pas d'abord une antécédence historique, simplement «donnée» dans un passé impossible à refaire, qui ne ferait qu'offrir à l'investigation intellectuelle un matériau intéressant, susceptible d'être déployé, peut-être d'être enrichi. Le primat du donné n'est pas le résultat d'une analyse historique, si critique fût-elle, il est proprement une affirmation de la foi dans le présent de son expérience: «De même que l'Écriture n'est pas une sorte de «preuve» extérieure pour la vérité de tel ou tel dogme, de même la Tradition: elle est à elle-même sa propre vérité. Elle est preuve en ce sens qu'elle est la conscience chrétienne permanente dans l'Église et sert de critère pour juger toute innovation. Non pas seulement un quantum de «credenda», selon une conception empirique et statique des *loci*, mais présence de l'Esprit dans le corps social de l'Église, divine et humaine dans le Christ.» (p. 141)¹⁴.

Dans cette perspective, la théologie ne se déploie pas d'abord en système, dont la fonction serait d'organiser un savoir préalablement acquis ou de structurer une doctrine rigoureusement identifiée. La tâche de la théologie devient plutôt une interprétation de l'expérience actuelle de la foi, dont il importe de prendre en compte toute la dimension sociale et communautaire, et une identification des défis ou des appels auxquels elle est confrontée. La prise au sérieux de l'historicité de la foi et, par conséquent, de la théologie, ne se traduit pas d'abord par une transformation de cette dernière en vaste recherche historique où l'exigence fondamentale serait la pleine maîtrise des méthodes critiques et des diverses sciences connexes, mais plutôt par ce que nous pourrions appeler une herméneutique du temps présent, qui reconnaît que le «donné» de la foi n'est pas d'abord un événement passé mais une réalité présente, qui ne se découvre pas d'abord à la sagacité de l'historien mais à l'accueil actuel de la foi: «Être présent à son temps, disions-nous. Nous y voici. Théologiquement parlant, c'est être présent au donné révélé dans la vie présente de l'Église et l'expérience actuelle de la chrétienté. Or la Tradition, c'est, *dans la foi*, la présence même de la révélation. Le théologien vit de cela: ses yeux sont grands ouverts sur la chrétienté en travail.» (p. 142, souligné dans le texte).

Certes, la pénétration rigoureuse de la situation actuelle se traduira en «science» et celle-ci tendra à la systématisation, mais il importe de bien noter qu'on «n'entre pas dans un système pour la cohérence logique de sa construction ou la vraisemblance de ses conclusions; on s'y trouve comme de naissance par l'intuition maîtresse sur laquelle s'est engagée notre vie spirituelle, avec le régime d'intelligibilité qu'elle

13. Cette idée du «présent» comme lieu véritable du travail théologique servira d'appui critique à l'évaluation que fera L. Charlier de la compréhension de la théologie des siècles antérieurs. Cf. *infra*.

14. Aussi p. 144: «Telle est donc la loi du savoir théologique et, par suite, la raison du cycle de disciplines positives qu'il engage à son service: le donné révélé prime. Non le seul primat dialectique d'un énoncé; mais une *présence*, avec l'inépuisable réalisme et la silencieuse insistance que ce mot implique — pour le regard qui a consenti. C'est en elle qu'on peut maintenant «construire»» (souligné dans le texte).

comporte» (p. 148). Plus encore: l'inadéquation insurmontable entre l'intelligence humaine et le «donné» (p. 147) interdit à tout système d'engager le dogme et de s'ériger en orthodoxie.

On peut déjà voir à ces quelques notices comment la conception de la théologie défendue par Chenu s'inscrit bien dans la ligne de celle que nous avons cru reconnaître chez A. Gardeil mais comment aussi elle s'en écarte en prenant beaucoup plus au sérieux non seulement les exigences d'une science historique encore en plein développement mais surtout l'historicité même de l'existence humaine. Chenu ne cessera pas de réfléchir à cette question fondamentale et il sera de plus en plus conduit à en dégager des implications qui ne transparaissent qu'à peine dans l'opuscule de 1937. C'est ainsi que dans un texte de 1974, pour ne donner qu'un seul exemple, le rapport à l'agir est beaucoup plus clairement reconnu¹⁵. Mais il est déjà possible de voir dans *Une école de théologie* une pensée qui prend nettement ses distances à l'égard d'une tradition théologique de type scolastique, encore très vivante à l'époque, et, du moins implicitement, de tout l'appareil hiérarchique et autoritaire qui s'était établi sur elle¹⁶. Certes, l'horizon philosophique demeure pour une large part celui hérité de la tradition médiévale et son effondrement rapide, et sans doute définitif, dans les décennies qui ont suivi, emportera avec lui l'enthousiasme et la belle assurance qui marquent le projet de Chenu¹⁷. Mais on y retrouve nettement des éléments fondamentaux révélateurs d'une nouvelle conscience historique en gestation et annonceurs d'une pensée qui trouvera ses expressions critiques une quarantaine d'années plus tard.

III. L. CHARLIER: ESSAI SUR LE PROBLÈME THÉOLOGIQUE

L'année suivant la parution de l'opuscule du P. Chenu paraît un autre livre sur la théologie qui se situe également dans la foulée des travaux du P. Ambroise Gardeil et qui connaîtra, en causant lui aussi des difficultés à son auteur¹⁸, un destin un peu semblable à celui de Chenu. Il s'agit de l'«essai» du P. Charlier sur «le problème théologique»¹⁹. À l'instar du livre d'Ambroise Gardeil et de l'opuscule de Chenu, le livre de Charlier était lui aussi le fruit d'un enseignement donné à des étudiants en

15. Cf. «Orthodoxie-orthopraxie», dans *Théologie. Le service théologique dans l'Église*, Mélanges offerts à Yves Congar pour ses soixante-dix ans. (Cogitatio Fidei, 76) Paris, Cerf, 1974, pp. 51-63.

16. On sait les difficultés que le P. Chenu a connues avec l'autorité romaine à cause de ce livre: voir en plus des études d'Alberigo, Fouilloux et Jossua qui accompagnent la récente réédition d'*Une école de théologie* (voir supra, no. 12), celle de R. GUELLEY, «Les antécédents de l'encyclique «*Humani Generis*» dans les sanctions romaines de 1942: Chenu, Charlier, Draguet», *Revue d'histoire ecclésiastique*, 81 (1986), pp. 421-496.

17. JOSSUA le note bien dans son étude «Le Saulchoir revisité: 1937-1983»: «Quelle pauvreté que la nôtre, d'une certaine façon, en regard de tant d'assurance, de tant de possibilités affirmées. Il me semble que c'est surtout en raison de l'écroulement du système de référence philosophique — issu de la pensée grecque ancienne — et du stade critique qu'ont franchi les disciplines historiques naguère paisiblement juxtaposées à la théologie scolastique que l'élaboration audacieuse d'une dogmatique et d'une éthique théologique spéculatives nous est devenue inaccessible» (*loc. cit.*, p. 85).

18. Cf. R. GUELLEY, *loc. cit.* (supra n. 16).

19. L. CHARLIER, *Essai sur le problème théologique* (Bibliothèque Orientations, section scientifique, 1), Thuilleries, Ramgal, 1938, 189 p.

théologie de l'ordre de saint Dominique, en l'occurrence ceux du collège dominicain de Louvain.

Le « problème théologique » auquel l'étude en question est consacrée est défini par l'auteur comme « l'ensemble des questions qui se rapportent à la méthode de la science sacrée : définir sa nature, décrire sa structure intime, déterminer ses fonctions, et justifier ses procédés techniques » (p. 11). Plus immédiatement, l'ouvrage se propose d'expliciter les rapports dans lesquels se trouve la théologie « vis-à-vis du donné révélé » (c'est la première partie du livre) puis « vis-à-vis du donné rationnel » (c'est la seconde partie). Une troisième partie, plus brève, est consacrée aux méthodes et à l'esprit propre de la théologie.

On reconnaît sans peine les deux volets du schéma analysé trente ans plus tôt par le P. Gardeil et ici comme là, l'analyse prendra pour point d'appui la conception de la théologie qu'on estime être celle de saint Thomas. Mais en reprenant ce dyptique Charlier va y imprimer des transformations assez radicales qui, si elles n'iront pas au bout de toutes leurs implications, paraissent cependant elles aussi annonciatrices d'une nouvelle conscience qui ne trouvera que dans les décennies ultérieures son expression critique.

L'attention se porte donc tout d'abord sur le rapport de la théologie au donné révélé. Charlier reconnaît sans peine qu'aussi bien saint Thomas que la scolastique postérieure préservent l'antécédence radicale du « donné révélé » mais la manière dont, dans l'un et l'autre cas, s'établit le rapport de la théologie avec ce donné ne peut le satisfaire. Le « donné » est à chaque fois conçu comme la « source » de la théologie mais celle-ci est soit comme déplacée hors de l'histoire dans un savoir transcendant qu'une raison initiée a pour tâche d'explicitier ou de déployer par le travail de la démonstration ou soit repoussée en arrière dans un passé lointain qu'une érudition laborieuse se voit chargée de dégager et de ramener au présent. Et dans les deux cas on se trouve incapable de prendre vraiment au sérieux le sens de la Tradition. Ayant pensé le révélé comme un « contenu » dans son « contenant » (i.e. les « sources »), tout ce qui se produit après sa manifestation lui demeure extérieur. On se trouve également incapable selon Charlier, de penser correctement le magistère, dont on vient à faire dépendre ces sources elles-mêmes, qui doivent manifester ce que celui-ci enseigne. Mais surtout, finalement, « comme c'est le révélé qui est l'objet de la foi, et qu'il n'est « contenu » que dans les sources, c'est aux sources que la foi nous ramène » (p. 62).

Or la foi ne confesse pas d'abord un événement passé mais un événement actuel et si la théologie est proprement « fonction de la foi », il importe d'articuler autrement la relation de la foi et, partant, de la théologie au « donné révélé ». C'est ici que Charlier en vient à proposer une conception de la théologie qui, si nous voyons bien, n'a d'équivalent à cette époque en France que chez Chenu et qui, en voulant prendre congé d'une position reçue comme traditionnelle, annonce assez clairement ce qui s'articulera une trentaine d'années plus tard dans le sillage de Vatican II²⁰.

20. Charlier ne produit cependant pas de toutes pièces les éléments qui l'amènent à récuser la position traditionnelle. Il signale explicitement que « l'étude de l'idée de tradition permet, ces derniers temps, de très utiles dégagements » (p. 62) et renvoie, p. ex., à la recension de Draguet de l'ouvrage de Denziffe, *Der Traditionsbegriff* (p. 63).

L'idée directrice de Charlier nous paraît être l'élargissement qu'il imprime en quelque sorte à celle de «donné révélé», dont on avait peu à peu oublié le côté «réel» pour en accentuer le côté «conceptuel»: le donné révélé ce n'est pas d'abord des concepts ou des vérités mais Dieu lui-même; ce n'est pas d'abord quelque chose à propos de Dieu, mais Dieu lui-même, «qui se donne à nous dans et par la grâce, pour nous faire participer à sa nature et à sa vie, et en quelque manière nous identifier à lui», et ce don de Dieu aux hommes «se réalise en fait selon une économie de bon plaisir dont le Christ est le centre et qui tire de lui toute sa plénitude de sanctification» (p. 68). Adhérer à la vérité première elle-même, pour elle-même, «c'est adhérer à Dieu dans son mystère, c'est le rejoindre directement, c'est le saisir en son être et en sa vie intimes» (p. 66). L'adhésion de l'intelligence se greffe pour ainsi dire sur cette réalité fondamentale, «en tant que celle-ci (i.e. Dieu qui se donne à nous) donne prise, comme vérité, au contact de la foi, à travers la formule de la révélation extérieure qui nous vient de Dieu avec le donné» (p. 68).

Le centrement de la Révélation sur le Christ permet à Charlier d'introduire comme élément déterminant la référence à l'Église. Celle-ci ne vient pas «après», elle «est donnée dans le Christ» (p. 68). Le donné révélé se trouve ainsi dans l'Église²¹. Il se trouve dans l'Église actuelle, dans sa vie et sa prédication vivante, comme il s'est trouvé dans l'Église à chaque moment de son histoire. Ceci est comme la conséquence de l'entrée de Dieu dans le temps des humains²².

Il résulte de cela que l'objet de la théologie est une réalité qui «vit et se développe dans le mystère de l'Église» et qui s'exprime «par l'organe surnaturel du magistère» (p. 75); mais il en résulte également que, puisque la théologie est fonction de la foi, elle est fonction «non de la foi individuelle mais de la foi collective, telle que l'exprime la prédication officielle du magistère ecclésiastique» (p. 75)²³.

21. «Le sujet formel du révélé, c'est Dieu en lui-même, Dieu dans son être et sa vie intime; Dieu se donnant à nous par le Christ, dans le mystère de l'Incarnation, dont le mystère de l'Église n'est que le prolongement. [...] L'Église fait partie intégrante du mystère du Christ. À ce titre elle est, elle aussi, un donné révélé, mais donné révélé qui contient les autres, parce que le Christ vit en Elle, et par le Christ tout le mystère de Dieu en Trois Personnes» (p. 69).

22. «L'Incarnation se fait à un moment précis du temps. Le Corps Mystique du Christ — tout en réalisant une unité transcendante au temps — se forme successivement dans une contexture historique. La révélation a eu un commencement et une date finale. Le développement du dogme à son tour, débute à partir d'une date et se poursuit suivant des étapes chronologiques. Comment, dès lors, n'aurait-il pas une histoire? Le comportement humain inclut le temps et l'espace, il inclut la succession et la progression, il inclut la variété et des degrés dans sa réussite. Tout cela se retrouve nettement engagé dans le développement, à telle enseigne, que celui-ci deviendrait impossible en dehors des conditions que lui offre une nature soumise au mouvement» (p. 72).

23. La référence au magistère tient une place déterminante dans la problématique de Charlier. Il importe cependant, dans l'évaluation de sa position sur le sujet, de ne pas perdre de vue ce qu'il écrit lui-même sur les limites de cette instance: «La plus haute teneur du révélé et sa plus forte densité ne sont pas nécessairement exprimées dans les formules et déclarations du magistère, lesquelles, comme du reste aucune parole et aucun concept humains — si authentiquement vrais et si heureusement adaptés qu'on les suppose — n'épuiseront jamais toute la plénitude de réalité contenue dans les mystères de la révélation. C'est pourquoi les définitions du magistère elles-mêmes, parce qu'énoncées, sont sujettes à de nouvelles précisions ultérieures. C'est pourquoi aussi, le donné révélé, en travail de grandissement dans l'Église, déborde sa proposition officielle, en attendant qu'il provoque de nouveaux enrichissements. Et c'est pourquoi enfin, la théologie doit être une théologie du donné révélé saisi au cœur du mystère de l'Église, avant même d'être une théologie du magistère» (pp. 76-77).

Ce déplacement ouvre évidemment la porte toute grande aux sciences historiques. C'est grâce à «l'instrumentalité de l'histoire» (p. 75) que le révélé et les phases de son développement pourront être saisis dans l'Église, «de son point de départ constitutif à son point d'arrivée». Certes, ceci se fera «par la lumière du magistère», mais «à travers les documents et sous les espèces du fait concret. C'est pourquoi il importe de bien situer ce fait concret, de savoir lire et interpréter d'une manière critique les documents, et ensuite de replacer ce fait concret dans le milieu historique où il a pris naissance, en le rattachant au complexe de ses sources secondes. Le théologien aura à s'en souvenir» (p. 75). Nous retrouvons ici les exigences méthodologiques de la science historique telles qu'elles demandaient à être prises en compte à l'époque de l'*Essai*. Mais nous sommes bien obligés de noter par ailleurs que cette attention très précise à l'histoire ne reflue pas chez Charlier jusqu'à la conscience de l'historicité de toute pensée, comme cela semblait être le cas chez Chenu. L'histoire paraît demeurer chez lui au rang d'une «science auxiliaire», qui fournit un travail préalable peut-être indispensable mais en demeurant «absolument en dehors du domaine théologique»:

L'objet mis en débat est le révélé. Il demande donc à être traité sous sa lumière propre, une lumière surnaturelle étrangère à l'histoire, dont tous les moyens d'investigation se ramènent à la lumière de la raison. [...] L'histoire procède par induction, à partir des faits, ou plutôt à partir des vestiges des faits retrouvés dans les documents. Ses conclusions sont très exactement les résultantes de ses investigations. [...] L'histoire, de par la nature même de son objet formel quo et de sa méthode propre, est absolument en dehors du domaine théologique. Son seul rôle légitime vis-à-vis de la théologie est celui d'une auxiliaire. Mais alors qu'on fasse de l'histoire pour l'histoire en suivant la méthode de l'histoire, quitte à n'enregistrer que des résultats partiels, étant bien entendu que l'histoire ne pourra jamais contredire le dogme, tant qu'elle reste fidèlement chez elle et qu'elle accepte, lorsqu'elle s'occupe de doctrines révélées, le contrôle extrinsèque de l'Église (pp. 49-50).

Charlier impose donc à l'idée du «donné révélé» un déplacement considérable qui, à l'instar de ce que nous avons observé chez Chenu, vient ébranler le schéma hiérarchique et autoritaire qui demeurerait déterminant chez Gardeil. On peut sans doute voir dans cette entreprise un résultat des travaux historiques qui, en Écriture-Sainte notamment, commençaient à l'époque à faire valoir leur fécondité. Mais Charlier ne va pas aussi loin que Chenu et peut-être en cela demeure-t-il lié à certaines positions de Gardeil, en maintenant intacte, au-dessus de l'histoire, une instance ultime, susceptible d'assurer la certitude que l'«histoire» ne peut garantir.

Charlier s'attaque ensuite à la question de la relation de la théologie à ce qu'il appelle le «donné rationnel». Voilà qui est une vieille question. On a vu qu'elle était une des préoccupations majeures d'Ambroise Gardeil. C'est la question que le XIX^e siècle n'a cessé de poser à la théologie et c'est elle qui s'est retrouvée au cœur de la crise moderniste. Mais la question vient de plus loin encore et on peut dire qu'elle traverse toute la théologie scolastique, dont la pratique l'impose pour ainsi dire aux théologiens de la première moitié du XX^e siècle. Elle trouve alors une expression particulièrement vive dans la question à nouveau débattue de savoir quelle fonction doit jouer en théologie la déduction des conclusions théologiques. C'est précisément en cette question qu'elle culmine chez Charlier.

Car il est bien clair qu'il ne s'agit pas de refuser à la raison humaine d'exercer «un certain rôle en théologie» (p. 83). D'entrée de jeu Charlier définissait d'ailleurs la théologie comme une «discipline humaine». La question est plus difficile à résoudre lorsque vient le temps d'explicitier le rapport entre raison et foi dans le travail même de la théologie. Il est toutefois clair qu'il ne s'agit pas non plus ici de penser une intervention seconde de la raison en théologie, à côté ou au-dessous de la foi. C'est de part en part que la théologie est traversée par la raison, raison «croyante» certes, mais raison, et lorsque dans le langage de l'École on en parle comme d'une «servante» ce n'est pas parce que la théologie pourrait à la rigueur s'en passer mais au contraire parce qu'elle se trouverait sans elle complètement dépourvue. Il ne s'agit pas de savoir *si* la raison a place en théologie mais plutôt de savoir ce qu'elle y fait, compte tenu de l'«objet» particulier qui y est en cause.

Chenu sera particulièrement préoccupé par la nécessité d'explicitier la relation en foi chrétienne de la raison et de la foi; ses analyses de *Ila Ilae*, q. 1, a. 2 et q. 2, a. 1 sont demeurées des classiques en cette question²⁴. Charlier portera davantage son attention sur le problème de la conclusion théologique. Il s'appuie en cela sur son interprétation de la position de saint Thomas. Il parle d'un double rôle de la raison. Le premier est un «rôle défensif», dans lequel la raison «réfute les objections qu'on pose au nom de la raison contre les principes de foi» (p. 109). Charlier cite ici largement la somme théologique I, q. 1, a. 8, c. Le second est plus important: il s'agit d'un rôle «explicatif et interprétatif». La tâche de la raison, et aussi de la théologie, est donc finalement d'*interpréter* le donné révélé. Le mot n'a pas encore toute la signification qu'il aura dans la pensée herméneutique issue des travaux de Martin Heidegger et particulièrement marquée par Hans-Georg Gadamer, mais il n'en demeure pas moins remarquable que Charlier l'utilise très clairement pour définir le rôle primordial de la raison en théologie et qu'il s'empresse aussitôt d'ajouter, en s'appuyant d'ailleurs sur saint Thomas, qu'il ne s'agit précisément pas alors à proprement parler d'un travail de démonstration, ce qui ne serait possible que dans l'ordre des «vérités naturelles», mais d'un travail que nous pourrions appeler de «monstration» ou d'explication, dans la mesure où il s'agit précisément de «manifeste» (p. 113) ce qui se donne à la foi et dont l'existence n'a pas à être «démontrée».

Charlier ne s'est pas étendu sur ces deux rôles de la raison en théologie. Si ses formulations annoncent une pensée qui ne s'imposera que progressivement en théologie et au prix de remises en question encore plus profondes, elles expriment tout d'abord ici ce que l'exégète attentif rencontre dans les textes du docteur angélique. L'attention se porte plutôt sur le «problème important» des «conclusions théologiques». C'est plutôt, nous semble-t-il, dans la conclusion à son analyse de ces textes que nous pouvons reconnaître la portée de ses analyses antérieures sur le «donné révélé» sur sa conception du travail de la théologie. C'est ici en tout cas qu'il provoquera les critiques les plus vives.

24. Rassemblées, avec d'autres études pertinentes dans M.-D. CHENU, *La parole de Dieu*, I: *La foi dans l'intelligence* (Cogitatio Fidei, 10), Paris, Cerf, 1964, 414 p.

Charlier sait fort bien que, pour la scolastique, «la fonction essentielle de la Sacra Doctrina est la déduction des conclusions théologiques» (p. 115). Aussi, sa conclusion n'en est que plus remarquable: «Ne soyons donc pas plus thomistes que saint Thomas. D'ailleurs, un fait est certain, et nous en avons fourni la preuve plus haut, la déduction des conclusions ne peut être en tout état de cause, qu'une fonction parmi les autres. Elle n'apparaît pas dans les textes comme la fonction par excellence de la théologie» (p. 123). D'une manière encore plus tranchée il écrira: «L'analyse des textes de l'Aquinat ne nous a pas permis de trouver trace de conclusion théologique au sens strict dans le processus déductif auquel certains passages des œuvres [de s. Thomas] font allusion» (p. 137). Il est clair pour Charlier que «la démonstration au sens rigoureux du mot ne peut s'appliquer en théologie» (p. 137). Ceci ressort déjà selon lui de son analyse des textes de saint Thomas, mais également et peut-être surtout de sa propre conception du «donné révélé» qui implique une «explication de la foi [qui] se meut dans une toute autre sphère que celle du virtuel révélé» (p. 137).

Le déplacement déjà perceptible chez Rabeau dans le rapport de la théologie au «donné révélé» et dans ses implications pour le travail de la théologie, devient ici très évident. Comme chez Chenu, il prend explicitement la forme d'un abandon conscient de la théologie scolastique et d'un accueil de plus en plus conséquent d'une problématique historique qui, par-delà l'*Initiation théologique* qui sortira au début des années 50 de cette tradition dominicaine, préparera la voie à la réception de la tradition herméneutique en théologie catholique française dans la décennie qui suivra Vatican II.

Il n'est pas étonnant que la thèse de Charlier n'ait pas reçu un accueil très enthousiaste. Dans un long compte rendu du *Bulletin Thomiste* [5 (1937-1939), 490-505] qui portera aussi sur les études de Dragnet, Bonnefoy et Gagnebet, Congar ne retiendra pas du tout le déplacement que Charlier fait opérer à l'idée du «donné révélé» et se concentrera sur l'exégèse des textes de saint Thomas, et en particulier sur la conclusion théologique. Si Congar se trouve «d'accord, en gros, avec Charlier» quant à sa compréhension de la théologie dans la ligne de saint Thomas, en cette question de la conclusion théologique Charlier lui apparaîtra «critique et négatif à l'excès» (p. 494). Dans les *Recherches de théologie ancienne et médiévale* [11 (1939), Supplément bibliographique, pp. 13-15], D.M. Cappeluyne note bien quant à lui que, pour Charlier, «l'objet propre de la théologie est non le «révélaire» — c'est-à-dire le système de conclusions qu'on peut tirer des principes posés par la révélation — mais le donné révélé lui-même, et que ce donné, avant d'être un ensemble de «vérités», est une réalité qui vit et se développe dans le mystère de l'Église», comme aussi que «la raison ne joue, dans la pénétration de cet objet, essentiellement surnaturel, qu'un rôle secondaire, «explicitant», et n'a ni le droit, ni le pouvoir d'en dégager des «conclusions théologiques» au sens strict». Mais si Cappeluyne exprime son accord avec la critique que fait Charlier de la théologie dite traditionnelle, il estime que la reconstruction proposée «baigne dans une atmosphère trop mystique, dans une conception qu'on pourrait appeler totalitaire du magistère ecclésiastique». La prétention de la théologie à dégager du donné révélé, moyennant des principes rationnels, des conclusions nouvelles, ne paraît pas à Cappeluyne «plus abusive que celle du philosophe interprétant les acquisitions de la science». La déduction de conclusions théologiques,

à la condition qu'elles «ne soient pas présentées comme couvertes ou couvrables par la révélation», lui paraît être «l'une des fonctions essentielles de la théologie».

Mais c'est sans doute la réaction de Charles Boyer qui demeure la plus remarquable. Dans un article de la revue *Gregorianum*²⁵, dans lequel il discute en particulier des positions de Draguet et de Charlier, il retient de ce dernier essentiellement ce qu'il écrit à propos du rôle de la raison en théologie et à propos du magistère. Il est clair pour Boyer que l'intention de Charlier est de «restreindre le rôle de la raison philosophique en théologie» (p. 258) et que ce que Draguet et lui «enlèvent aux prises de la raison, ils le donnent au magistère vivant de l'Église» (p. 262). Boyer ne peut accepter une telle position qu'il n'estime pas conforme à celle de saint Thomas. Il est très significatif que son texte se termine sur une définition de la théologie qui reprend ce que Charlier a essayé tant bien que mal de corriger, à savoir une «science qui a pour objet d'exposer, de défendre et d'étudier dans leurs connexions et dans leurs conséquences nécessaires *les vérités* que Dieu nous a révélées sur lui-même» (p. 266, c'est nous qui soulignons). Mais il est encore plus révélateur que Boyer utilise à au moins six reprises le qualificatif «nouvelle» pour caractériser la conception ou l'approche de Charlier. Voilà qui nous conduit déjà au seuil d'une autre querelle: celle de la «nouvelle théologie».

25. C. BOYER, «Qu'est-ce que la théologie? Réflexions sur une controverse», *Gregorianum*, 21 (1940), pp. 255-266.